



A simbiose entre filosofia e revelação no Islã Clássico

The symbiosis between philosophy and revelation in the Classical Islam

Alair Geraldo de Oliveira

Resumo: Abordamos neste artigo o fato original de a religião islâmica não ter tido ao longo de sua história um conflito inerente com o pensamento racional, o pensamento filosófico. De fato, ao contrário da experiência ocidental o pensamento racional e teológico não sofre disjunção no Islã. A discordância entre filosofia e teologia na história islâmica foi mais de natureza política que filosófica (epistemológica) já que a filosofia racionalista em versão islamica não rompeu com seu fundo onto-teológico baseado na revelação. Sob o princípio do *Tawhid* (Unicidade/Monismo) os pensadores islâmicos foram ao mesmo tempo juristas (*fiqh*) e filósofos (*falasifah*). Averrois, por exemplo, sustentou de forma veemente a necessidade de se manter o direito a liberdade do filósofo utilizando-se de argumentos extraídos direto do Alcorão.

Palavras-Chave: Islã – Epistemologia – Religião – Política – Filosofia

Abstract: This paper aims to expose and discuss the original fact that the Islamic religion has not had throughout its history an inherent conflict with rational thought, philosophical thought. We shall here examine the fact that, unlike Western experience, rational and theological thinking does not suffer disjunction in Islam, what occurred in Islamic history was more of a political than a philosophical (*epistemological*) nature, since Islamic metaphysics in both theological and philosophical ambits didn't break up with its characteristic monism. Under the principle of *Tawhid* (*Oneness / Monism*) Islamic thinkers were both jurists (*fiqh*) and philosophers (*falasifah*). Averroes (*Ibn Rushd*) for example vehemently supported the need to maintain the philosopher's right to freedom by using texts reproduced directly from the Qur'an.

Keywords: Islam - Epistemology - Religion - Politics – Philosophy

Introdução

O artigo que ora se apresenta tem por objetivo expor a partir de leituras de bibliografias secundárias, e por isso se caracteriza como uma revisão de literatura, as relações entre as reflexões teológicas (*kalam*) e filosóficas (*falsafa*) na história intelectual do Islã Clássico. Percebe-se que na história intelectual do Islã a filosofia parece ter derivado das inquietações relativas à revelação de modo que tanto filósofos como teólogos estão sobrepostas em reflexões muito próximas. A hipótese de análise de nosso artigo é de que a unidade relativa da filosofia e revelação na história intelectual do Islã advém de seu estrito monoteísmo exposto na doutrina do *Tawhid*,

que se afirma em diversas suras do Alcorão, em especial na *surata*¹ 112 *Al Ikhlas* (a Unicidade). O islamólogo italiano Alessandro Baussani ao explicar a teologia da unicidade absoluta da doutrina islâmica afirma:

Dios es, por fin, uno, o mejor, uno que único; es decir, no divisible en partes, ni compañero de otros dioses. (...) El hecho de que Dios “crea” con su poder los actos incluso de los animales, es demostrado, según Gazali, por el maravilloso instinto – de algunos de ellos, como son las abejas. (...) La teología ortodoxa, dedicada a salvar la absoluta libertad creadora y potente de Dios, há llegado incluso a construir un sistema de ocasionalismo atomista, según el cual los cuerpos están compuestos por átomos; el átomo es la única realidad estable y podría sobrevivir sólo algunos momentos ante la interrupción del concurso divino. (BAUSSANI: 1980 pp. 18,19,20)

Como podemos ver o argumento dos teólogos se serviram dos argumentos filosóficos, inclusive dos argumentos de natureza física. Este é apenas um exemplo da ligação entre teologia e filosofia no Islã clássico. Como veremos o auge da simbiose entre estas duas áreas da reflexão espiritual e intelectual no Islã chegará ao auge com a retomada radical da filosofia de Aristóteles por um filósofo muçulmano, Ibn Rushd, mais conhecido no Ocidente medieval e moderno como Averróis (1126-1198 d C.).² Ele que fora jurista, teólogo e filósofo fará uso de seu posto como *cádi* (juiz) para promulgar uma *fátwa* (parecer legal) no qual afirma que a palavra de Deus no Alcorão ordena a abordagem racional. Deste modo vemos que a tradição filosófica que se desenvolveu no Islã Clássico tinha em suas próprias fontes reveladas princípios que validavam o pensamento ou exame racional do mundo.

De acordo com Vera Yamuni uma vez que se constituiu o consenso (*yjma*) da comunidade muçulmana quanto unicidade divina, a autenticidade do Profeta Muhammad, o Alcorão e seu texto no Islã esteve estabelecida sua forma ortodoxa estabelecida sem maiores querelas (YAMUNI, p.14). Convém citar algumas considerações de Yamuni sobre a concepção de Deus no Islã e sua diferença fundamental em relação ao Cristianismo ao tomarmos uma perspectiva comparativa:

El consentimiento significa la consagración legal de la costumbre: lo que éste determina lo acepta, sin discusiones, el pueblo musulmán. Este consentimiento de la comunidad musulmana asegura una cierta infalibilidad, no a algún consejo ecuménico como el de la Iglesia ortodoxa, sino al sentir unánime de los musulmanes. Es esta formulación temprana y rígida del dogma, la naturaleza de éste y la ausencia del magisterio infalible de la Iglesia en el Islam, lo que permite al filósofo, y a los *falasifa* en general, tener una concepción de un Dios que se conoce sólo por medos de la razón, sin entrar en conflicto con ningún magisterio infalible. El vulgo, incapaz de razonar a la manera del filósofo, se contenta con el Dios de la

¹ Usamos aqui a forma *surata* como consta na transliteração da tradução do Alcorão para o português de autoria de Samir El Khayek, São Paulo, 1415 H. 1994 d.C.

² Informação sobre datas: usamos aqui apenas as datas do calendário cristão ocidental com a indicação d C. mesmo para nos referirmos a acontecimentos e figuras históricas do Islã.



religión, compatible de todas maneras con el del filósofo, por las características de Dios en el Islam. (YAMUNI, sem data p. 14)

Segundo a filósofa o estrito monoteísmo islâmico o livrou de doutrinas filosoficamente difíceis como o é a doutrina da Santíssima Trindade no Cristianismo. Deste modo a coincidência entre teologia e filosofia no Islã foi facilitada por sua concepção de Deus:

Una noción que pone de manifiesto diferencias entre el objeto de la religión en el cristianismo y en el Islam es la idea del Dios trinitario de la primera y la del monoteísmo estricto en el Islam, ambas nociones ligadas al misterio. El Corán y toda la tradición insiste mucho en que Dios es único (*wahid*), uno en su naturaleza divina, y condena el Libro con gran rigor a los que dan a Dios asociados. El que asocia alguien a Dios comete la más grave falta. Por eso el primer principio y el fundamental en el Islam es el de creer' que Dios es único y uno, dos elementos que se unen en su unicidad o *tawhid*." (...) "En el Islam, en cambio, el objeto de la religión no es misterioso en el mismo sentido. No hay ningún misterio propiamente tal con respecto a Dios y a la naturaleza divina. El contenido del acto de fe del musulmán sólo tiene verdades naturales. Esto no significa que el musulmán no tenga, con respecto a Dios, una noción de misterio. Lo tiene, pero en un sentido diferente al del cristianismo. El Islam afirma el misterio absoluto de Dios, en el sentido de que Dios es inaccesible, incognoscible. Su trascendencia es absoluta." (...) "El monoteísmo y la ausencia de misterios, por otra parte, hace del Islam una religión más racional, y más fácil de compaginar con la filosofía. *Y consecuencia de esto es que su filosofía de la religión no necesita tanto justificar lo menos racional. Por esto, también, la diferencia entre la teología y la filosofía es menor en el Islam que en el cristianismo.*" (YAMUNI, p. sem data 14 **grifo nosso**)

Esta convergência entre a revelação islâmica e a filosofia que os filósofos do Islã irão defender de diferentes formas foi tema de primeira linha daquele que é considerado o primeiro filósofo do Islã, Al Kindi (800-866 d C.). Para Al Kindi como afirma Alain de Libera haveria uma inegável convergência entre os argumentos filosóficos e o texto da revelação islâmica contidos no Alcorão:

Na sua Epístola sobre a filosofia primeira, dedicada a al-Mutasim, Alkindi mostra do seguinte modo a convergência da filosofia com o Islã: a noção filosófica de Deus, Uno, Verdadeiro, Soberano e Criador nada tem de contraditória com a mensagem corânica. (DE LIBERA, 1998, p. 105)

Embora, segundo os estudiosos, a harmonia entre filosofia e revelação tenha sido um consenso de primeira hora entre os filósofos do Islã, ao longo de seu desenvolvimento na civilização islâmica houve polemicas e embates. E dentre as muitas vertentes que surgiram veremos que com Averrois (1126-1198 d C.) se apresenta uma proposta de solução para os conflitos que surgiram e que sua proposta não foi a de proclamar a unidade ou harmonia entre filosofia e teologia, mas sim de propor uma solução de cunho metodológico a partir da qual ambas as partes poderiam se dedicar a busca da verdade sem se desqualificarem mutuamente.



O princípio do *Tawhid* – Monismo ou conceito de unicidade ontológica

As origens da indistinção ontológica entre o temporal e o atemporal, o secular e o sagrado no Islã que tanto dificulta o entendimento ocidental do Islã pode começar a ser esclarecido ao tomarmos conhecimento do princípio de unicidade onto-teológico do Islã, denominado *Tawhid*³. O *Tawhid* é o conceito islâmico segundo o qual toda realidade, toda existência deriva de um único ser, Allah ou Deus, o ser absoluto, o ser único. No Alcorão a *surah* 112, *surata* da Unicidade (*Al Ikhlas*) declara este princípio:

Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso.

1 Dize: Ele é Deus, o Único !

2 Deus! O Absoluto!

3 Jamais gerou ou foi gerado!

4 E ninguém é comparável a Ele !; (ALCORÃO)⁴

Esta é uma sura completa que trata tão somente da unicidade de Deus, e como veremos a seguir muitas outras passagens tocam a questão. Entretanto, é preciso que não se aborde o Alcorão nem qualquer outro livro revelado como os livros bíblicos e os Evangelhos como sendo obra filosófica, como explicará de forma taxativa e clara a citação a seguir de um trecho de Sidarus:

Claro que o Corão não é uma obra filosófica e o profeta do Islão, Muhammad, não tem nada de comum com um Sócrates ou um Platão. Contudo, para além das verdades religiosas, da “História sagrada”, da Lei positiva pela qual se deve reger a sociedade dos homens, há no texto sagrado várias verdades filosóficas (ou, pelo menos, enunciados que convidam a uma reflexão filosófica) ou científicas, pois contém elementos de teodiceia, de antropologia, de escatologia ou teleologia, de cosmologia, de filosofia da natureza e do Estado, etc. (SIDARUS:2009: p.9)

Massimo Campanini em seu “*La Sūrah della caverna. Meditazione filosofica sull'unicità di Dio*” nos introduz em uma das consequências essenciais do *tawhid*, a “unidade” entre pensamento filosófico e religioso:

A centralidade do Alcorão no pensamento islâmico é muito mais decisiva que a do Evangelho no pensamento cristão; e a leitura do Alcorão deve ser preliminar para todo entendimento do Islã, também no campo filosófico), nunca no Islã - a filosofia esteve desvinculada da religião (...) Mesmo um texto sagrado pode, portanto, prestar-se à luz indagadora da razão.(CAMPANINI: 1986, p.3)⁵

³Tawhīd (Arabic) - The declaration that Allāh is One. This constitutes one of the most fundamental beliefs in Islam, but the details of God's unity have been debated extensively by theologians. Many saw AL-'ASMĀ' AL-HUSNĀ as attributes of God and indicating great complexity in His unity. The recitation of Q. 112 is held to be the starting point for understanding the unity of God. NEWBY, Gordon D. Concise Encyclopedia of Islam. England - Oxford: One World Publication, 2004. (P. 203)

⁴ “AL ‘IKHLASS” (A UNICIDADE) Revelada em Makka; 4 versículos. 112ª SURATA. Alcorão.
<http://www.islam.com.br> Tradução de Samir el Khayek

⁵ La centralità del Corano nel pensiero islamico è assai più decisiva di quella del Vangelo nel pensiero cristiano; e la lettura del Corano, deve essere preliminare a ogni comprensione dell'Islam, anche sul versante filosofia, visto; che mai — nell'Isiām — la filosofia si svincola dalla religione.(...) Anche un testo sacro può dunque



A importante observação de que no Alcorão existe uma afinidade inerente entre racionalidade e revelação divina se encontra em outro importante estudioso do Islã no Ocidente. Este é Maxime Rodinson, segundo ele o Alcorão em diversas passagens convida a reflexão racional:

El Corán no deja de desarrollar las pruebas racionales de la omnipotência de Allah: las maravillas de la creación, por ejemplo la gestación del animal, los movimientos de las luminárias celestes, los fenómenos atmosféricos, la variedad de la vida animal y vegetal tan maravillosamente adaptada a las necesidades de los hombres. Todos estos son signos, “ayat”, para los dotados de espíritu” (3:187/190) (RODINSON, 1973, p.95)

De acordo com Rodinson, o Alcorão apela mais de cinquenta vezes ao exercício do reflexão racional:

El Corán utiliza aproximadamente cincuenta veces el verbo *aqala* que significa “realacionar ideas, razonar, comprender un razonamiento intelectual”. Trece veces utiliza como un refrán después de un razonamiento la exclamación ‘a fa-a-la-ta qilu, “!y! ? acaso no razonaréis nunca?” o “entonces no comprendéis ? (2:41/44, etc.). (RODINSON, 1973, p.96)

Feitas estas citações às reflexões de dois importantes estudiosos do Islã que levantam a questão do aspecto racional e da convivência entre “teologia” e filosofia no Islã, podemos com maior segurança entrar na questão da unicidade ontológica que o conceito de *tawhid* proporciona ao sistema de pensamento islâmico que, ignora uma disjunção radical, fundamental entre existência temporal e eterna, o sagrado e o profano.

É importante aqui inserirmos um dado histórico sobre os início da filosofia islâmica. Segundo Sidarus:

Tudo teria começado com um sonho do califa al-Ma'mûn, filho do lendário Hârûn al-Rashîd. Nesse sonho estava sentado em frente dele, num daqueles sofás orientais, um homem de cara simpática, tez clara e viva, testa larga, olhos azuis. Estupefacto, o Emir dos Crentes pergunta: “Quem és?”. O homem responde: “Aristóteles”, e convida o seu interlocutor, extasiado, a fazer-lhe outras perguntas. Al-Ma'mûn interroga-o, então, acerca da “questão maior”: “O que é bom?” – “O que é bom para o espírito” – responde Aristóteles – e depois o que é considerado bom segundo a Lei (sharî'a = “lei divina”). – “E mais?”, pergunta o califa. – “O que é bom para o povo”. Finalmente, o Estagirita convida o califa a considerar como “ouro” quem o informasse acerca do Ouro (da alquimia) e a aderir rigorosamente à doutrina do tawhîd: a unicidade/ transcendência absoluta de Deus, pedra basilar da fé e da predicação islâmicas. (SIDARUS, 2009, p. 4)

Segundo Sidarus independentemente deste relato ser verdadeiro ou não o fato é que a filosofia árabe-islâmica começou a se desenvolver a partir da tradução da obra dos filósofos gregos, como o próprio nome em árabe revela: *falsafa* (SIDARUS, p.5).

prestarsi alla luce indagatrice della ragione. CAMPANINI, MASSIMO. La Sûrah della caverna. Meditazione filosofica sull'unicità di Dio. Firenze, La Nuova Italia, 1986P.3

Um conhecido *hadith* do Profeta que afirma: “*Procurai a ciência até na própria China!*” certamente teve importância nesta decisão dos primeiros governantes muçulmanos como Al Mamun, já que os *hadiths*, ditos e feitos do Profeta são a segunda fonte de verdade para os muçulmanos. O projeto islâmico estava imbuído de um verdadeiro espírito cosmopolita, Abû Yûsuf Ya’qûb al-Kindî (796-873?) afirmava: “Não devemos ter vergonha de reconhecer a Verdade e torná-la nossa, qualquer que seja a sua origem, mesmo que ela nos chegue de gerações antigas ou de povos alheios”. (SIDARUS, p. 7). Embora pareça contraditório para a percepção ocidental moderna e pré-moderna, uma civilização baseada no monoteísmo mais estrito como é o Islã não dispensou de modo algum os conhecimentos provenientes de outras civilizações que também eram portadoras de religiões que em princípio se diferenciavam do Islã. Entretanto a empreitada islâmica rumo ao conhecimento filosófico não agiu como poderia pressupor a percepção vulgar que se tem de uma religião monoteísta. De acordo com Sidarius “A filosofia, juntamente com as ciências naturais, exactas e aplicadas, constitui a Ciência dos Antigos – entenda-se os antigos gregos; parcialmente, os persas ou zoroastrianos e os indianos”.(2001: p.7). Embora todos os filósofos fossem cientistas como ressalta Sidarus, destacaremos aqui o desenvolvimento de questões mais afeitas à metafísica ou ontologia, uma vez que é neste sentido que veremos a convergência entre teologia e filosofia no Islã:

A metafísica, também chamada “divinales” (ilâhiyyât ou ‘ilm al-ilâhiyyât), trata basicamente, na senda do neoplatonismo, de ontologia, teodiceia, cosmologia, epistemologia. Note-se bem que não é a “teologia”, na acepção corrente da palavra. Divergindo da tradição cristã, no conteúdo ou âmbito e na metodologia, a teologia escolástica islâmica é chamada kalâm (“discurso, logos” – entendase “discurso dialético, apologético”). Dum certo modo, o kalâm faz a ponte entre a filosofia e as ciências religiosas/corânicas. Faz uso da razão (lógica, dialética) para explicitar e defender a Fé, as verdades religiosas/corânicas. E diríamos quase que é por este caminho que a sociedade islâmica chega à filosofia, ou seja, o kalâm antecedeu a falsafa no Islão. (SIDARUS, 2009, p. 8-9)

É difícil para o muçulmano perceber sua experiência existencial com todas as divisões como ocorreu na Cristandade e no Ocidente moderno. É mais difícil ainda para o homem moderno ocidental e ocidentalizado compreender o modo de conceber o mundo a maneira muçulmana e portanto compreender o mundo islâmico sem se inteirar do conceito de *Tawhid* (Unicidade). Como veremos o Islã, não se opôs ao conhecimento racional, pelo contrário o sancionou como veremos a partir da trechos do Discurso Decisivo de Averrois (Ibn Rushd). Este conceito impregna todas as atividades espirituais do Islã, quer seja o que chamamos de filosofia e ciência, quer o



que chamamos de política e justiça: “Todo o Islã está impregnado por uma ardente paixão pela Unicidade divina, o *tawhid*. O Conceito de Unicidade divina situa-se, portanto, no centro da especulação teológica e filosófica e, como acontece de resto também à mística, tem sólidas raízes corânicas (CAMPANINI, p.109). O contato especulativo com a questão da natureza de Deus no Islã, não foi objeto privilegiado de teólogos, mas sim dos filósofos. Os teólogos, mais corretamente chamados *mutakalami*, estudiosos da palavra de Deus o Alcorão e não de Deus propriamente dito como ocorre na teologia ocidental. O *Kalam*⁶ que é o estudo da palavra revelada de Deus contida no Alcorão é o que há de mais próximo de uma teologia no Islã, Deus não é objeto de especulação. Neste sentido é impossível falar de uma teologia islâmica, Deus é absolutamente transcendente e incognoscível, o que não significa como afirma Vera Yamune que ele não seja abordável racionalmente, ser incognoscível não é o mesmo que ser misterioso, o Islã não é uma religião de mistérios (YAMUNI, sem data, p.14). Mohammed Abed Al-Jabri afirma: “Ao contrário do processo do pensamento europeu, a marcha dialética do pensamento árabe-islâmico não dependeu de um confronto entre ciência e a religião que desembocasse numa concepção nova do universo” (AL-JABRI, p.23). Dentre as primeiras escolas filosóficas da história islâmica está a do Mutazilismo a qual pregava segundo Campanini a absoluta transcendência de Deus, ou seja, este não interviria na realidade humana e natural (isto é, não conheceria os particulares), mas ao mesmo tempo ele seria a causa de todas as coisas humanas e naturais:

A essência superior de Deus o torna irreduzível à materialidade. Tal superioridade consiste no fato de que ele é absoluta existência, posto que sua “coisidade” reside justamente em existir. A absoluta existência de Deus faz com que ele seja quem comunica a existência às criaturas, o transcendente sempre criador que faz viver o universo inteiro através do conhecimento que tem de si. (CAMPANINI, 1986, p. 112)

⁶ Kalâm (árabe: discurso) A palavra kalâm é usada no Alcorão em menos três vezes para se referir ao discurso de Allâh, que os comentaristas entendem ser tanto o próprio Alcorão quanto as revelações anteriores aos profetas, como Musa. Historicamente, isso leva a discussões sobre a natureza do discurso de Deus, se fala é inerente a Deus, e se o Qur’ân era ou não o discurso criado ou não criado de Deus. Essas discussões levaram à segunda definição do termo kalam, teologia escolástica especulativa. O ‘ilm al-kalâm, a ciência da teologia, tornou-se um das Ciências islâmicas. É difícil estabelecer o início desta ciência, ela provavelmente começou com o Mu’tazilah. Kalâm que se distingue de falsafah (filosofia), mesmo quando os sujeitos de discussão e o conteúdo parecem ser semelhantes, como kalâm sempre permaneceu centrado em Deus e é parte da formação de estudiosos religiosos. Em períodos posteriores, tornou-se tanto um método de argumentação como um método em investigação, e geralmente assumiu um oponente real ou hipotético contra os quais argumentos foram feitos. Pp. 120-121 In: NEWBY, Gordon D. Concise Encyclopedia of Islam. England - Oxford: OneWorld Publication, 2004.

A filosofia metafísica islâmica muito antes que a Cristandade ocidental, desenvolvesse uma saída para se explicar (a ideia de) Deus e ao mesmo tempo a Razão, havia se desenvolvido de forma unitária (a revelação, o texto corânico dá suporte a análise racional) sem produzir o atávico conflito entre fé e razão que tem caracterizado a história intelectual ocidental. Muito cedo se descobriu no Islã que a racionalidade do ser Humano não pressupõe a negação de uma providência, cedo conseguiram conciliar a especulação racional com a fé em Deus, pois Deus é o próprio princípio que doa existência a tudo o que é acessível a razão humana. Vera Yamuni Tabush afirma:

Una de las diferencias entre el cristianismo ortodoxo y el Islam está en que el primero posee una tradición formalmente autorizada por la Iglesia y un magisterio infalible, en lo que se refiere a las cuestiones del dogma. El episcopado, sobre todo reunido en concilio, ha venido formulando los dogmas del cristianismo y llevando a cabo determinaciones que son después obligatorias para los fieles. Se trata de dogmas que se han venido formulando en el tiempo, que un magisterio infalible sigue formulando. La opinión de la mayoría Cristiana no es criterio de verdad en el cristianismo. En cambio, el Islam no posee una tradición formalmente autorizada por una Iglesia, ni un magisterio infalible por lo que se refiere a las cuestiones del dogma, cosa que hace posible las discusiones "ortodoxas" en torno a la religión, y que el consenso de la mayoría sea criterio de verdad." (YAMUNI, sem data, p.13)

Em estudiosos ocidentais modernos como Maximo Rodinson, citado acima, o caráter racional do texto corânico é largamente explicitado e defendido. Deus é o pressuposto ontológico universal. Um pensador do século XX que nos oferece uma abordagem didática do princípio do *Tawhid* é o filósofo francês Roger Garaudy:

Não só não há outra divindade senão Deus, como não há outra realidade: "Nós mostramos nossos sinais nos horizontes e em si mesmos, até que se lhes torne evidente que tudo é Deus"(Corão XLI, 53). O Profeta personifica toda a criação na qual tudo é "sinal", tudo é manifestação de Deus: a mesma palavra *ayat* (sinal) designa ao mesmo tempo um versículo do Corão, um homem que é um espelho de divino, ou uma realidade da natureza. Nada poderia ser real que não fosse divino. É irreal tudo o que é percebido ou concebido fora de sua relação com Deus. Logo não há separação entre o sagrado e o profano: tudo é sagrado por sua relação com Deus. A descrença consiste em ver as coisas como se elas fossem independentes do que é sua origem, seu fim e seu sentido. (GARAUDY, 1988, p. 31)

Continuando com Garaudy, "A unidade divina é um ato. Um ato de Deus constantemente criador.(GARAUDY, p.31). Em termos da filosofia moderna, podemos entender a crença islâmica não somente como crença teológica, mas também ontológica, isto é, entendido em termos amplos a profissão de fé islâmica traz embutida em si uma imensa capacidade de se adequar a linguagem filosófica e racional nos termos da filosofia metafísica monista. Nos nomes mais destacados da filosofia clássica islâmica, da Idade Média, vemos o papel fundamental da filosofia

grega para o desenvolvimento da metafísica islâmica que nunca se desligou do Alcorão:

Ao delinear a própria teologia, al-Farabi adota um vocabulário rigorosamente filosófico e, falando de Deus, raramente usa a palavra *Allah*, preferindo a locução “Ser Primeiro”. “O Ser Primeiro é a causa primeira da existência de todos os outros seres”, assim inicia a *Cidade Virtuosa*, enquanto o *Livro da ciência política* tem uma formulação mais nuançada: “O Primeiro [Ser] (*al-awwal*) precisa acreditar que seja ‘Deus’ (*al ilah*), isto é, a causa (*sabab*) próxima da existência das [causas] segundas e da Inteligência Agente”(p.117). Al-farabi considera os seres que derivam de Deus dotados de existência real. A existência dos outros seres emana da existência de Deus: “Tudo aquilo cuja existência provém [de Deus] se faz existir graças a uma emanção (*fayd*) que se [comunica] de seu ser ao ser de uma outra coisa, assim que o ser daquilo que é diverso dele emana de seu ser. (CAMPANINI, 2010, p. 119)

Ainda que possamos ver em Al Farabi (870-950) como afirma Campanini um vocábulo técnico mais afeito a terminologia aristotélica, podemos perceber nele uma completa familiaridade com o texto corânico que insta os humanos a observarem a obra de Deus, as coisas existentes como um sinal de sua existência superior. As passagens, *ayats*, sinais de Deus no Alcorão confirmam este argumento, trata-se das *ayats* (versos 95, 96,97 e 98) da *surata* 6 Al An’am (O Gado) :

95 Deus é o Germinador das plantas graníferas e das nucleadas! Ele faz surgir o vivo do morto e extrai o morto do vivo. Isto é Deus! Como, pois, vos desviais? 96 É Ele Quem faz despontar a aurora e Quem vos estabelece a noite para o repouso; e o sol e a luz, para cômputo (do tempo). Tal é a disposição do Poderoso, Sapientíssimo. 97 Foi Ele Quem deu origem, para vós, às estrelas, para que, com a sua ajuda, vos encaminhásseis, nas trevas da terra e do mar. Temos esclarecido os versículos para os sábios. 98 Foi Ele Quem vos produziu de um só ser e vos proporcionou uma estância para descanso. Temos elucidado os versículos para os sensatos. (Alcorão)⁷

É bastante sugestivo o fato de que há nas considerações de Al Farabi a presença filosofia clássica grega de Aristóteles, tanto a ideia de *ser primeiro*, ou *primeiro motor* de Aristóteles como a de emanção que provém da filosofia neoplatônica de Plotino, demonstra a abertura filosófica proporcionada pela revelação islâmica. Vemos deste modo que, filosofia e teologia estão imbricados no Islã, a adoção dos pressupostos dos filósofos gregos apenas parece ter reforçado a exposição da palavra de Deus, do ser supremo e absoluto registradas nas páginas do Alcorão. Como citamos acima, o livro do Islã argumenta em termos cosmológicos, o que faz com que não seja um livro de mistérios mas de argumentação como vimos acima com Máximo Rodinson.

⁷ Tradução de Samir El Khayek, São Paulo, 1415 H. 1994 d.C.

Um filósofo moderno contemporâneo como Bertrand Russel não destoa dos demais que até aqui fizemos referência e destaca a importância fundamental de Ibn Rushd: “Averrois estava interessado em aperfeiçoar a interpretação árabe de Aristóteles, que fora indevidamente influenciada pelo neoplatonismo. Concedeu a Aristóteles a reverência que se dedica ao fundador de uma religião – muito mais que a concedida por Avicena”. (RUSSEL, 1969, p.137). Averrois tal como Aristóteles não acreditava na imortalidade da alma pessoal, mas somente na imortalidade do Intelecto, o *Nous*⁸ que existiria acima de qualquer alma individual, já que a razão é a mesma em qualquer pessoa. “Averrois é mais importante na filosofia cristã que na maometana. Nesta última era um fim de linha; na primeira um começo (RUSSEL, p. 138). Embora a opinião de Russel seja um lugar comum que pode ser questionado⁹, vemos que isto só destaca a importância de Averrois para os desenvolvimentos da filosofia. É interessante observar que certa linha de interpretação do pensamento no mundo árabe-islâmico na atualidade adere a esta opinião comum de que Averrois foi um pensador rechaçado pelo Islã, e deste modo as considerações de Russel coincidem com as de um estudioso árabe-islâmico atual:

E de fato, nós, os árabes, vivemos, depois de Averrois, à margem da história (na inércia e no declínio), porque nos agarramos ao momento aviceniano, depois que Algazel lhe deu status de cidadão do “Islã”. Os europeus, por seu lado, viveram a história de que havíamos saído, porque souberam apropriar-se de Averrois e viver até hoje o momento averroísta. (AL-JABRI, 1999, p.160)

O *Averroísmo*, isto é, a filosofia de Ibn Rushd em sua recepção latina (Europa Medieval) se diferia da filosofia de Avicena e Algazel por seu divórcio com o caráter gnóstico e místico dos dois últimos. Al-Jabri argumenta que: “o discurso do Alcorão era um discurso de razão e não um discurso “gnóstico” ou iluminado” (AL-JABRI), isto é, o texto do Alcorão não é um discurso esotérico inacessível a razão e compreensão humanas como passou a exigir Al Ghazel e Avicena. O mundo islâmico, ao recusar a filosofia de Averrois recusou a razão em seu puro realismo.

⁸ *Nous*: nous 1. Termo grego que pode ser traduzido por “mente”, “espírito” ou “inteligência”, e do qual se derivam os termos * “noese” e * “noema”. Em Platão (República, V), designa a parte racional da alma, e em Aristóteles (Tratado da alma, III, 6; Ética a Nicômaco, VI, 6) refere-se à razão intuitiva, capaz de captar de modo direto os primeiros princípios. Sobretudo no *neoplatonismo, esta noção adquire um papel central no desenvolvimento de uma filosofia espiritualista. Em Plotino, o *Nous* ou Intelecto é a segunda *emancipação (hipóstase), originária do Uno, que dá origem à Alma do Mundo (Enéades, V).

2. Opõe-se geralmente ao conceito de nous, razão intuitiva, capacidade de acesso direto, imediato, ao real, o de *dianoia, razão discursiva, que procede por meio de definições e demonstrações. Pp. 141-142 In: JAPIASSÚ, Hilton & MARCONDES, Danilo. Dicionário Básico de Filosofia. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2001.

⁹ Cf.: Capítulo 2: O Islã Oriental, p. 127. In: Alain De Libera. A Filosofia Medieval. Edições Loyola, São Paulo, Brasil. 1998



Averróis soube romper com o avicenisismo. Tomemos-lhe emprestada, portanto, essa ruptura – já que temos realmente de usar esta palavra –, para rompermos, por nosso lado, de maneira decisiva e definitiva com o espírito gnóstico de Avicena e travarmos contra ele uma batalha decisiva. (AL-JABRI, 1999, p. 161)

O que Al-Jabri expressa é o fato de que o *gnosticismo* da filosofia de Al Ghazel e Avicena sufocou no interior das sociedades muçulmanas a filosofia de Ibn Rushd, embora este em suas obras já tivesse realizado o rompimento com as concepções dos dois filósofos. Deste modo, é curioso observarmos que dentro do Islã houve um embate polarizado que de algum modo podemos chamar de um embate entre muçulmanos ocidentais Magreb e Andaluzia com os muçulmanos do oriente através da filosofia esotérica de Avicena e a interpretação racionalista aristotélica de Averrois acerca da revelação.

Segundo Al-Jabri, o pensamento de Averrois rompeu com o método clássico do Islã de conciliação entre filosofia e religião, rejeitou o método teológico que buscava uma fusão de religião na filosofia e vice e versa (AL-JABRI, 1999, p. 161). Para este autor, o mundo islâmico ficou atrasado em relação ao Ocidente devido a recusa islâmica de romper com as antigas soluções teológico-filosóficas do Islã que o colocava em um passadismo paralisante. A vinculação entre ciência (razão) e teologia (o texto do Alcorão e suas injunções) é um fator de atraso, já que a confusão entre os diferentes métodos das diferentes ciências (do Alcorão) expunham a sociedade muçulmana a conflitos intermináveis em que, filósofos eram colocados contra os fiéis, e os juristas (*faqih*) colocavam os crentes contra os filósofos. O que veremos a seguir é que o grande mérito de Ibn Rushd se deu como jurista (*faqih*) a proposição através de uma *fátwa* a abolição pelo Estado das intrigas entre uma forma e outra de conhecimento. Decisão jurídica pela qual ele defende citando passagem do Alcorão na qual Deus ordena o exame racional, filosófico.

A Fátwa de Ibn Rushd: O Discurso Decisivo

Para Vera Yamuni é uma verdade evidente que no Islã o discurso filosófico não está em contraposição ao discurso da revelação, antes pelo contrário ambos estão assentados em um mesmo princípio de verdade que é Deus. O que levou a conflitos entre filósofos e juristas (o que chamaríamos de religiosos no Ocidente) não foi uma disputa em defesa da racionalidade de um lado e a defesa da fé por outro, mas foi

simplesmente uma disputa em torno do método de conhecimento de um e mesmo objeto:

La falsafa de los falasifa musulmanes, continuadores de la filosofía griega, que no distinguían de la filosofía la lógica, la matemática, la astronomía y la física, no difiere, pues de la religión, tal como la ve el filósofo, o según esta primera definición de la religión. Esta unidad del objeto de la filosofía y de la religión se sostiene tanto por el objeto como por el método, para el filósofo. El método es el que introduce divergencias entre el filósofo y el hombre religioso o vulgar, pero no cuando se trata de los principios fundamentales del Islam." (YAMUNI, sem data, p. 12)

O embate de nosso filósofo não era contra uma visão de mundo teocêntrica como poderíamos supor a primeira vista, mas contra a postura de juristas conservadores que pretendiam inibir o livre exercício da filosofia no âmbito dos filósofos. Para Averrois era preciso fazer esta disjunção em prol de um maior avanço do conhecimento humano:

Averróis rompeu com essa concepção da relação religião-ciência e da relação religião-filosofia. Tornemos, portanto, a efetuar essa ruptura – já que decididamente é preciso utilizar o termo -, e deixemos de querer explicar a religião pela ciência e vincular abusivamente uma à outra; porque a ciência está em permanente mutação, não cessa de se contradizer e superar-se a si mesma. E cessemos, pelas mesmas razões, de fazer a ciência depender da religião. A ciência não precisa de nenhuma restrição vinda de fora, pois estabelece para si mesma seus próprios limites (AL-JABRI, 1999, pp.161-162).

É preciso que nos atentemos que quando o autor usa aqui o termo *religião* isto também significa ordem política, social e jurídica, já que se refere ao Islã – especialmente a questões legais, já que os juristas (juízes) são os mais próximos da comunidade dos crentes. Ibn Rushd está reivindicando um âmbito independente para a atuação do filósofo. De algum modo, isto remete a antiga divisa de Aristóteles ao fazer a disjunção de vida política (*Bio Políticos*) e vida filosófica (*Bio Theoréticos*), o que Rushd pede é que deixem o filósofo em paz, e ainda em seu *Discurso decisivo* propõe limites bem claros para a atuação do filósofo, pede que nem o filósofo ameace a religião e nem o religioso (o jurista) ameace a filosofia¹⁰. O que ele está dizendo é que o conservadorismo da ordem política e social atravanca o avanço científico, do

¹⁰ Como no informa De Libera ao tratar da filosofia medieval: “No *Tratado Decisivo*, Averróis sustenta que “em relação à Escritura [ou seja, também à Lei] os homens se dividem em três classes”. Uma classe é constituída por todos aqueles que são incapazes da menor interpretação – é a classe chamada “retórica”, que só tem acesso à predicação e apenas aos argumentos oratórios -, esta classe constitui “a grande massa”, no limite todo homem são de espírito pertence a ela (abstração feita de seus outros talentos eventuais). A segunda classe é a dos “homens de interpretação dialética”: ela agrupa todos os dialéticos, por natureza (disposição de espírito) ou por hábito (profissão). A terceira é aquela dos “homens de interpretação certa”, que são assim por natureza e por treinamento, em outras palavras: “Aqueles que são formados na arte de filosofar”. DE LIBERA, Alain. A Filosofia Medieval. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 1998. P.168

conhecimento racional em geral, pois as polêmicas levantadas contra um e outro são fator que desencadeia convulsões sociais e políticas constantes:

Averroes no atacó a los teólogos [Juristas, Mutakalami] en su condición teológica, puesto que todos están dentro de la "ortodoxia", aunque se lancen los unos a los otros los epítetos de infiel y hereje, y se los lancen también a los falasifa. Los atacó en cuanto polemistas infatigables, que crean sectas y dividen a la comunidad musulmana, al exponer al vulgo sus diferencias internas. Se refería directamente a dos grupos de las gentes del kalam, los Mu'tazilies y a los Ash'aries. (YAMUNI, sem data, p.13)

Era necessário cessar as dissensões e polêmicas entre os teólogos (*mutakalim*), os juristas (*Faqih*) que em última instância era a parte mais visível das questões da “religião” para a maior parte da sociedade e, finalmente, os filósofos (*falasifas*). Estes últimos os mais distantes da comunidade dos crentes. Ibn Rushd propõe uma interessante solução de coexistência entre diferentes instancias da sociedade islâmica quanto ao conhecimento e de certa forma cria uma hierarquia social e de saberes que embora não se sobreponham uma a outra deveriam estar cada uma limitada a seus respectivos campos sociais e metodológicos específicos. Segundo Vera Yamuni a solução de Ibn Rushd se daria da seguinte forma:

La interpretación de Gauthier es aguda, profunda y está fundada en el opúsculo mismo de Averroes. Gauthier muestra cómo Averroes funda toda su teoría de la armonía entre la filosofía y la religión distinguiendo tres clases de espíritus, el filosófico, el oratorio y el teológico, cosa que permite a Averroes, dice Gauthier a justo título, dar la siguiente solución tripatida del problema de esta armonía: "Para los filósofos, racionalismo esotérico absoluto; para el vulgo, fideísmo esotérico absoluto; para los teólogos, que son una clase híbrida, semi-racionalismo y semi-fideísmo, es decir, licencia de entregar-se al juego de las interpretaciones dialécticas, inconsistentes y variadas, pero a condición de llevarlo a cabo en secreto, con la prohibición de no comunicar nada al vulgo, sob pena de severos castigos."[(Ibn Roshd, Apud:T. Gauthier p.41 /YAMUNI, sem data, p. 12)]

Como já foi aludido acima, o que Vera Yamune está chamando de espírito “oratório” (*jurídico/Fiqh*) e “teológico” (*Kalam*) é no sistema de ciência do Islã, a ciência do *kalam*, isto é, o estudo do texto do Alcorão, da palavra de Deus. Estes dois aspectos do estudo do Alcorão e das *hadiths* se diferenciam quanto a aplicação, o teológico seria um estudioso de caráter mais especulativo, enquanto o estudo jurídico, *Fiqh*, é de utilidade prática, pois se atém às questões legais. Os filósofos naturalmente deveriam manter suas especulações longe das polêmicas.

O que fica claro é que, Averrois percebeu que os governos viviam a insegurança das querelas entre teólogos, juristas e filósofos. O que ele constata é que o poder coercitivo do Estado poderia com a legitimidade do texto corânico proibir as querelas entre juristas, filósofos e teólogos, cada um destes deveriam ter o seu âmbito preservado e por outro lado, mas não menos importante é o fato essencial de que Ibn



Rushd encontra no próprio texto sagrado do Alcorão sustentação verdadeira para sua defesa da liberdade de pensamento dos filósofos. Em seu *Discurso Decisivo* ele pondera: “Que a lei religiosa convide à reflexão racional sobre os seres existentes e requeira de nós conhecimento deles, isto é evidente por diversos versículos do Livro de Deus – entre os quais: “Refleti, pois, ó vós que tendes clarividência.”(AVERROIS, 2005: pp.5,21). Com isso o filósofo e jurista muçulmano defende que a palavra de Deus ordena ou autoriza o exame racional do mundo. Embora a rigor não houvesse uma ruptura entre pensamento filosófico e teológico no Islã quanto a existência (o Ser) de Deus, podemos verificar que o mesmo não ocorria no campo político-jurídico. Pois, o que se chama mais propriamente teologia no Islã é o conhecimento da Lei de Deus, que se expressa em uma apologia defensiva. Enquanto o campo dos juristas, especialistas no que podemos chamar de direito positivo (o que pode e o que não pode ser feito, mandamentos) é a instância que tem de fato influência sobre a comunidade dos fiéis. A classe dos juristas tinha influência direta sobre a ordem política e social, um poder maior e mais difuso que os dos filósofos (*falasifah*) e teólogos (*mutakalim*); e frequentemente pregadores fervorosos agitavam as terras do Islã em grandes convulsões que alegadamente buscavam restaurar a pureza da “religião” (*Din*)¹¹. A partir da *fiqh*, da interpretação do Alcorão e da *Sunna/Hadith*¹² é que se obtinha as decisões de Estado, e este é um campo privilegiado de observação do Islã, uma vez que o governante não pode correr o risco de ferir o sentimento de piedade do povo, pois só Deus é soberano de fato. É Massimo Campanini que assegura que o âmbito político é o locus privilegiado de observação para compreensão do Islã. A seguir citamos uma abordagem comparativa de Campanini:

En Occidente ocasionalmente el pensamiento religioso se há ocupado de política, pero los argumentos políticos, si no propiamente marginales, deben ser considerados accesorios a um discurso que es primordialmente teológico. En el Islam, que también es una religión, es bastante problemático hablar de teología.

¹¹ Sobre isto é esclarecedor recorrermos aqui a uma passagem de De Libera: “O cuidado de por os teólogos na posição teológico-política de *terceiro excluído* é um dos temas mais fortes do *Fasl al-maqâl*. Se para as *massas* que conhecem apenas figuras e símbolos a interpretação literal do Quran basta e se impõe, se para os homens do silogismo demonstrativo que são os filósofos, únicos capazes de resolver pela exegese racional as contradições aparentes do texto e de descobrir o seu sentido oculto, o Verdadeiro é acessível pelo caminho da razão, o lugar dos teólogos é, literalmente, um lugar que está sobrando entre aqueles que devem crer sem compreender e aqueles que, para compreender, não tem que crer. Fixados no papel pouco lisonjeiro daqueles que *crêem compreender*, os teólogos são aqueles que arruinam a exegese literal sem ser capazes de substituí-la pela certeza da ciência, são aqueles que desfiguram a exegese alegórica caindo num *alegorismo* incontrolável, responsável por todos os males da sociedade: intolerância, guerra, fanatismo: (.). DE LIBERA, Alain. A Filosofia Medieval. Edições Loyola, Brasil, 1998. p.170

¹² Sunna é a tradição construída em torno da transmissão e interpretação dos ditos e feitos do Profeta. Hadiths são os ditos e feitos transmitidos via oral e mais tarde codificados por escrito.



Dios es absolutamente uno y transcendente y no puede ser objeto de “estudio”. Lo que no significa, evidentemente, que en el curso de la historia del Islam no se hayan desarrollado corrientes más estrictamente teológicas, las cuales, de todos modos, no son el objeto de las páginas que siguen; significa, en cambio, que el Islam es fundamentalmente una ortopraxis, una doctrina de ética y de comportamiento, dominada más bien por la presencia de un Dios sublime y perfecto, inigualable señor del cosmos, pero específicamente dirigida al foro mundano. ***Se justifica de este modo el hecho de que, ocupando-se de una religión como el Islam, se este obligado a detenerse una y outra vez sobre problemáticas políticas, y que el âmbito privilegiado de la investigación pueda ser no tanto la teología como la política*** [grifo nosso]. (CAMPANINI, 2003, p.11)

Embora estudiosos profícuos como Nicola Gasbarro (2003) faça uma interpretação do Islã frente a modernidade ocidental de sua inerente não aderência a seus ideais, e que acaba por endossar a visão tradicional de que os muçulmanos resistiram e rechaçaram a filosofia de Averrois como afirma Al-Jabri; é preciso rever esta questão com mais nuances (Cf. DE LIBERA, 1998, p.127). A impossibilidade de o Islã aderir a uma agenda moderna a maneira ocidental não deveria ser vista como uma impossibilidade inerente como esboça de forma sofisticada Gasbarro (2003, p. 97)¹³. É preciso rever este ponto de vista, uma vez que, lendo o *Discurso Decisivo* de Ibn Rushd verificamos uma vivacidade e dinamismo na filosofia islâmica que tem a mesma capacidade de se reinventar e “criar” soluções de maneira semelhante ao que ocorrera ao longo da sociedade ocidental. O filósofo árabe-islâmico do século XIII havia concebido a necessidade de se distinguir o pensamento e ação científico-filosófico da teologia (*kalam*: estudo do discurso de Deus), defendeu o direito a fé de um lado e o direito a racionalidade de outro. Al-Jabri afirma que foi o conservadorismo político, jurídico do mundo islâmico que rechaçou a abertura do Islã aos avanços infintos da ciência e da filosofia. Deste modo podemos verificar que houve uma disputa no interior do mundo islâmico, e ainda hoje esta questão ainda não está facilmente decidida como nos pretende apontar de forma tão positiva as esclarecedoras reflexões de Nicola Gasbarro em seu seminal artigo “*Nós e o Islã (2003)*”. Ao contrário do que se pensa, no caso dos pensadores islâmicos, o fator de

¹³ “O Islã não sabe conceber-se em termos exclusivamente modernos. Mesmo tendo elaborado há algum tempo uma estratégia de conexão cultural com a modernidade ocidental, ele não renuncia aos princípios reguladores de sua civilização e às estruturas profundas de sua fé monoteísta. Portanto, é impossível compreender o Islã sem conhecer sua formação e seu longo caminho na história, que tem sido intercultural e multidirecional desde suas origens. Aliás, foram talvez sua reconhecida capacidade simbólica de compatibilizar diferenças no interior de uma religião monoteísta e sua grande força sistemática e reguladora de costumes sociais diversos que possibilitaram sua imediata expansão cultural e política, dando origem a um dos mais intensos processos civilizadores da história.” In: GASBARRO, Nicola. Nós e o Islã: um compatibilidade possível? Novos Estudos - CEBRAP - N.º 67, novembro 2003, P. 97



atraso não foi uma classe sacerdotal, mas sim a classe política e jurídica, duas instâncias que detêm o controle e governo da sociedade. As dissensões religiosas na história islâmica não poderiam se dar no interior de um Concílio, pois não havia corpo sacerdotal, então as querelas poderiam sempre extravasarem diretamente sobre os sentimentos da comunidade dos fiéis. A solução proposta por Rushd buscava atender a um problema de sua época mas que poderia ressurgir de tempos em tempos no futuro. Deste modo não podemos afirmar que o Islã é e sempre será inerentemente fechado a qualquer autonomia de áreas de conhecimento e poder, as tensões que se registra no caso de Averrois demonstram que não há este fechamento. A autonomia do campo intelectual de um lado, o “religioso” (em termos islâmicos política e justiça/sistema de leis) por outro, esteve na agenda do Islã ao longo de sua história, certamente em mais de um momento de sua história. O movimento dos *Mutazilitas*¹⁴(século IX), surgiu com uma defesa radical do racionalismo sem romper com a crença em um Deus absoluto. É importante aqui uma incursão na história do Islã. Acima já nos referimos ao Califa de Bagdá al Mamum (813-833 d. C.) e o início da entrada da civilização islâmica em sua era filosófica. De acordo com Desmond Stewart “Os mutazilitas começaram a aplicar a razão e a lógica para examinar conceitos previamente aceitos com base apenas na fé, utilizando o método grego de argumentação ao advogar seus dogmas”. (STEWART,1973, p. 85). Os *mutazilitas* eram contemporâneos de al Mamum; Stewart conta que o Califa em 827 da era cristã, adota abertamente a posição mutazilita e busca impô-la aos teólogos, ou seja, temos aí uma das primeiras convulsões do Islã gerada pelas dissensões entre diferentes métodos de interpretação do Alcorão. Isto é, entre o que podemos chamar de tradicionalistas e racionalistas. Os dois conceitos estão corretos, os tradicionalistas eram literalistas e aceitavam apenas as *hadiths* do Profeta como meio de interpretação do Alcorão. A filosofia racionalista dos *mutazilitas* perdurou como filosofia oficial até que em 849 sob outro governante a visão tradicionalista começa a levar sua revanche contra os racionalistas ao nível do Estado (STEWART, 1973, p.

¹⁴ Mu'tazilah - A theological movement that created speculative dogmatic theology in Islam. It began in the same religious and political climate as the SHĪ'Ī, the KHAWĀRIJ, the MURJI'AH and other sectarian groups. They adopted an "intermediate" stance between those who felt that the commission of sin caused immediate apostasy and those who felt that sin had no impact on belief. They called themselves the "people of justice and unity" (Arabic ahl al-'adl wa-t-tawhīd), holding that God was absolutely just and unity. Their most famous doctrine held that the Qur'ān was created, argued to prevent a plurality of eternals. This doctrine was used in the MIHNAH of the early "Abbasids and earned the Mu'tazilah a bad reputation. Their speculative theology influenced all later theological movements in Islam and is being revived in some circles today as a counter to anti-intellectual fundamentalism. NEWBY, Gordon D. Concise Encyclopedia of Islam. England - Oxford: OneWorld Publication, 2004.

86). Consoante a Stewart, o povo se ressentia da intolerância das posições mutazilitas (racionalistas) contra as concepções tradicionais e mais populares entre os fiéis. É interessante notar que a questão da intolerância não é um problema de racionalidade, mas sim da forma com que se pretendia torná-la o único meio de interpretação da religião. Neste caso foi o poder secular do califa que foi intolerante e não a palavra de Deus. Sob Mutawakil (847-861 d. C.) veio o momento decisivo: “A oposição pública foi tão grande que em 849, o califa Mutawakil inverteu a política oficial, dando a vitória aos tradicionalistas. O Estado deixou, assim, de controlar a religião do Islã, que permaneceu nas mãos da comunidade”. (Stewart, 1973, P. 86). Certamente foi por este tipo de processo histórico-social que Ibn Rushd passaria séculos mais tarde, e mais uma vez o soberano não foi capaz de implementar o projeto dos filósofos.

Como argumenta Al-Jabri, embora o Islã não tenha conhecido uma teocracia à maneira da Cristandade viu-se ao longo de sua história uma classe governante se apossar da atividade espiritual e travar os progressos do pensamento em função da manutenção de seu poder:

Porque os teólogos [Juristas] haviam enfeudado o Além (a religião). Em sua razão segmentarista-atomista e, a partir da concepção da religião que haviam forjado, formaram uma certa ideia da razão. Conceberam, então, o mundo invisível por analogia com o mundo sensível. Por esta razão, produziram interpretações inovadoras, e projetaram sobre o mundo sensível elementos que lhes permitiam produzir analogias com sua ideia do mundo invisível, desfigurando, assim, o real e travando a atividade da razão. (AL-JABRI: 1999 p. 161)

Al-Jabri ao colocar o problema da perda do Islã em comparação com a Europa quanto ao papel da filosofia faz uma crítica acertada, segundo ele, Ibn Rushd foi excluído pelo Islã e adotado na Europa. Mas, ainda assim devemos nos perguntar qual foi o Islã que recusou a solução de Rushd, esta seria uma pergunta que demandaria analisar cada sociedade islamica, momentos históricos e lugares geográficos o que certamente não podemos fazer aqui. Quanto a Rushd e o *Discurso Decisivo*: Qual era o contexto em que vivia e atuava como jurista e filósofo? Certamente fora um contexto parecido com o da era Mutazilita em seu declínio sob o califa Mutawakil (822 – 851 d C.). Rushd viveu no século XII da era cristã, no ano 520 da Hégira, e presenciara um momento de grande turbulência no Islã ocidental (Andaluzia/Maghreb, atual Marrocos), foi jurista, médico e filósofo, serviu na corte dos Almoadas (AVERROIS, 2005: VII). Nesta edição de 2005, bilíngue árabe-português do famoso escrito “*Discurso Decisivo*” (*Fasl al-maqal*) com introdução comentada de Alain de Libera deslinda-se aquilo que Al-Jabri reivindica sobre

Rushd, e não se trata de como se desenvolverá nas discussões latinas medievais de colocar Rushd como defensor da filosofia contra a fé religiosa. Alain De Libera deixa claro que há uma grande diferença entre Ibn Rushd, Averrois e o Averroísmo (latino)¹⁵, este último já estaria impregnado de concepções escolásticas, e não expressaria exatamente a essência do pensador árabe-islâmico. Já vimos, que no Islã a abordagem filosófica nunca sofreu o drama prometeico¹⁶ de revolta contra a divindade, nem o dualismo cristão evangelista das duas soberanias, César ou Deus. Em primeiro lugar como esclarece de Libera é o fato de que como jurista (*Faqih*) Ibn Rushd promulga uma *Fátwa*¹⁷, um parecer jurídico decidindo sobre a legalidade de um assunto, neste caso o de saber se a filosofia é autorizada pela revelação, pelo Alcorão. O que leva ao parecer de Rushd é o ambiente em que ele vivia que, dominado pelo conservadorismo jurídico (intérpretes das injunções do Alcorão) se expunha constantemente a polêmicas que geravam insegurança na ordem social e política. Alain de Libera expõe aqui o objetivo de Rushd:

O objetivo de Ibn Rushd não é nem de “racionalizar a religião”, nem de “santificar a filosofia”, nem de reduzir a verdade religiosa a uma posição subalterna com relação à verdade filosófica, nem de assimilar o filósofo ao profeta, nem em suma de confrontar a razão e fé, como todo bom “escolástico”. O *Fasl al-maqal* é estranho àquilo que Durkheim chamou de o “drama da escolástica”: ele não introduz a razão no dogma, ao mesmo tempo que se recusa a negar o dogma; não está dilacerado entre o respeito pela tradição e a atração pelo livre exame, entre o desejo de permanecer fiel e a necessidade crescente de compreender. (AVERROIS, 2005, pp. LXXI-LXXII).

Evidentemente que, Rushd não introduz “a razão no dogma” pois o dogma, o Alcorão já trazia em si a razão, pois como já vimos o próprio *Livro* de Deus convida a meditação, a argumentação.

O *Discurso Decisivo* é dirigido ao poder político, é um parecer que assegura ao poder político que não há perigo na liberdade de pensamento do filósofo e que, não é preciso fazer com que os juristas intervenham sobre a questão, pois eles não possuem

¹⁵ De acordo com De Libera para o filósofo (São) Tomas de Aquino: “O primeiro erro do Averroísmo consiste em colocar tudo no mesmo plano – “artigo de fé” e “opinião” filosófica – e confrontar ambas igualmente. Isto não é tudo: “Há coisa muito mais grave”, diz Tomás. Servem-se da seguinte formula: “Pela razão decido-me necessariamente pela unidade numérica do intelecto, pela fé, estou certo do contrário”. Sob as aparências da dilaceração entre duas verdades incomensuráveis, Tomás vê a realidade lógica do ateísmo: “Se dizem isso, é que pensam que a fé (a sua fé) incide sobre conteúdos de que (eles enquanto filósofos) se possa afirmar o contrário por um raciocínio necessário”. DE LIBERA, Alain (1998), p. 410 . O Dicionário de Filosofia de Nicola Abbagnano (2007) nos dá no verbete averroísmo: “**AVERROÍSMO** (in. *Averroism*, fr. *Averroisme*, ai. *Averroismus*; it. *Averroismo*). Doutrina de Averróis (Ibn-Rosch, 1126-98), como foi entendida e interpretada pelos escolásticos medievais e pelos aristotélicos do Renascimento.”p.100

¹⁶ Devemos nos atentar para o fato de que a *fatwa* é um decreto legal e que neste caso trata-se de uma decisão relativa às normas que deveriam reger as diversas ciências tanto o kalam, como a falsafa e que por tratar do conhecimento da religião (*din*) deve ser considerado como algo tanto do campo científico quanto da fé.



competência para julgar a filosofia. Rushd argumenta que o Alcorão autoriza o conhecimento filosófico. Ao contrário do que se pensa no Ocidente, o que travou o desenvolvimento científico e tecnológico no Islã, não foi a “religião” em termos da crença em Deus ou no respeito pela revelação, pelo Alcorão,

O que derrota o “averroísmo” depois de Ibn Rushd não é a apologia defensiva da religião, mas o conformismo imitativo dos juristas. Das duas críticas desenvolvidas por Ibn Rushd no Discurso Decisivo, é a dirigida contra os fuqaha ultraconservadores que, não sendo mais sustentada pelo político, perde fôlego e arrasta socialmente em sua queda a versão rushdiana da conexão entre a “sabedoria” e a Revelação.[Alain de Libera (AVERROIS, 2005, p. LXXIX)]

Como podemos ver, havia se passado pelo menos três séculos desde que despontara em Bagdá a filosofia oficial dos *Mutazilitas* que buscava se impor pela força aos teólogos do *Kalam* e aos juristas. Mas passado todo este tempo a proposta de Rushd já é de coexistência epistemológica, de métodos diversos e plurais para se compreender a escritura sagrada. Deste modo podemos afirmar categoricamente que houve uma considerável evolução do pensamento islâmico. Rushd está propondo um pluralismo epistemológico e não uma forma monolítica de se entender a religião.

Vemos que o problema do mundo islâmico nunca foi o de ser uma civilização teocêntrica, a crença em uma transcendência monoteísta não é necessariamente fator de atraso intelectual e técnico. Estudiosos ocidentais contemporâneos como Nicola Gasbarro aponta para as profundas diferenças entre a tradição histórico-filosófica do Ocidente/Cristandade e o Islã na fundação de suas respectivas civilizações, especialmente quanto ao fato de não haver no Islã a dualidade fundadora da concepção de uma cidade de Deus de um lado e dos homens de outro (GASBARRO, 2003, p.103). Vemos que no caso de Rushd havia um franco conflito entre juristas conservadores e juristas digamos progressistas, pois alguns eram filósofos como o foram Rushd e Ibn Khaldun e outros eram Mutakalam (estudiosos do *Kalam* que recorriam a filosofia apenas como recurso técnico e não como caminho da verdade¹⁸). Em sentido sintético os pareceres de Rushd para solucionar o problema da filosofia e da revelação era entendido assim, segundo Alain de Libera:

Ibn Rushd não espera do soberano Almôada que este aja como rei-filósofo para transformar a sociedade [como propunha Al-Farabi]: define para ele seus deveres perante o mundo tal como é. Ora, tal como Ibn Rushd os interpreta, os deveres do soberano são duplos: ele deve proibir a leitura dos livros de ciência aos teólogos, que não são aptos para entendê-los; mas deve também velar para que os homens de ciência não divulguem o resultado de seus trabalhos para a massa. Essa regulação preventiva é uma espécie de profilaxia social destinada a regular a comunicação: a

¹⁸ Cf. Capítulo 2: “*O Islã Oriental*” p.127 In: DE LIBERA, Alain. A Filosofia Medieval. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 1998.



religião é socialmente útil, a teologia dialética socialmente perigosa, a sabedoria só tem um espaço próprio com a dupla condição de não se tornar socialmente perigosa e de não se pretender socialmente útil. O lugar do sábio é, pois, à sombra do poder político encarregado de garantir ao mesmo tempo a possibilidade do fideísmo para as massas e do racionalismo para a elite. (AVERROIS:2005 p. LXXIX).

Vemos deste modo uma defesa elitista, ou hierárquica do conhecimento segundo Rushd, mas sua intenção naquele momento da história era altamente avançada: ele pretendia que o poder político, isento de paixão sectária pudesse assegurar o livre exercício da reflexão filosófica, do conhecimento científico livrando deste modo a sociedade de todas as convulsões periódicas levadas a cabo por seitas que transtornavam a ordem do poder. Sua solução no entanto, reclamava os mesmos direitos para os teólogos e juristas tradicionalistas (literalistas). De acordo com De Libera, Ibn Rushd propõe que embora o filósofo não seja um negador da revelação, mas que tem dela um entendimento próprio ao seu método filosófico, as duas instancias deveriam atuar rigorosamente separadas:

Os dois conjuntos só podem subsistir com a condição de permanecerem separados – uma separação que é, por si só, um fator de ordem. Terrível conclusão, que a realidade histórica do Islão Ocidental em breve confirmará: a filosofia tal como a entende Ibn Rushd desaparecerá depois dele, seguida de perto pelo império almôada. (AVERROIS, 2005, p. LXXIX)

O Estado, o poder coercitivo estabelecido deveria assegurar a liberdade de pensamento, embora compartimentada, e regular as relações com as diferentes instancias de conhecimento. Os “teólogos” (*Kalam*) e os juristas (*fuqaha*) conservadores não poderiam fazer uso dos textos dos filósofos, pois seu método de trabalho é diverso, pois quando não entendem os textos dos filósofos impingem na comunidade dos fiéis a desconfiança e a revolta. Assim que os Almôadas foram apeados do poder Rushd e sua filosofia perderam espaço na sociedade em que ele vivia.

Rushd assegurava que o próprio livro revelado chamava os homens a filosofia. De acordo com Alain De Libera, no exato momento em que o sistema político protetivo sob o qual trabalhou Rushd entrou em crise a influência de seu pensamento também desapareceu (AVERROIS, 2005, LXXIX). Vemos em termos simples e diretos a proposta de Averrois: o Estado deveria assegurar a liberdade de “pensamento” a cada um dos compartimentos da sociedade em que se atuava intelectualmente, trata-se de uma reivindicação tanto epistemológica quanto política,



isto é, “religiosa”¹⁹. O caso aqui razoavelmente explorado do problema em torno de Ibn Rushd ilustra de forma mais clara como se dá a necessária unidade ontológica na vida intelectual do Islã Clássico, o que permite que o entendamos como um sistema que sendo teocêntrico é também ao mesmo tempo racionalista. Deste modo podemos afirmar que o Islã tanto como “religião”, quanto como cultura não só possui um sentido próprio do que no Ocidente se chama teocracia, como também e em sentido mais amplo uma visão teocêntrica de toda a condição natural e histórica, mas sem entretanto negar o papel do humano que em tudo parece atuar como intérprete desta absoluta e irrepreensível soberania de Deus expressa no princípio do *tawhid*. Certamente esta ligação simbiótica entre filosofia e “teologia” no Islã, provém da racionalidade naturalista presente no texto sagrado do Alcorão bem como da doutrina que se desenvolverá ao longo da história islâmica sob o conceito de Tawhid, que expressa de forma vigorosa uma unidade ontológica que permeia toda a civilização islâmica.

Considerações Finais

Segundo Vera Yamune cujas reflexões foram fundamentais neste trabalho, no Islã filosofia e religião estão mais estreitamente compatibilizados:

Una noción que pone de manifiesto diferencias entre el objeto de la religión en el cristianismo y en el Islam es la idea del Dios trinitario de la primera y la del monoteísmo estricto en el Islam, ambas nociones ligadas al misterio. El Corán y toda la tradición insiste mucho en que Dios es único (*wahid*), uno en sua naturaleza divina, y condena el Libro con gran rigor a los que dan a Dios asociados. El que asocia alguien a Dios comete la más grave falta. Por eso el primer principio y el fundamental en el Islam es el de creer que Dios es único y uno, dos elementos que se unen e su unicidad o *tawhid*. (YAMUNE, sem data, p.13)

O monismo islâmico coincidiu com elementos fundamentais da filosofia, neste caso podemos nos remeter novamente ao caso de Aristóteles como já o fizemos quando nos referimos a Al-Farabi acima. O Deus único, dogma essencial do Islã, pode ser tomado pelos filósofos islâmicos em analogia com o primeiro motor da metafísica de Aristóteles. O Islã poderia se sair mais facilmente perante a filosofia sem os dramas da Escolástica cristã medieval, já que seu dogma relativo a Deus, exige tão

¹⁹ Para todos os efeitos as instituições científicas na civilização islâmica não estavam em choque com o primado da teologia. E religião (*din* [que se pode traduzir por caminho]) em sentido islâmico é um sistema doador de sentido existencial tanto quanto é uma forma de adoração do ser único, Deus, através da oração e outras observações tanto individuais como coletiva como o jejum, a esmola e a peregrinação.



somente uma declaração de que ele é o único, e a natureza e o próprio homem são testemunhas de seu Ser. Por outro lado mas não menos importante, os filósofos islâmicos, da *falsafa*, viram que as ciências islâmicas poderiam ser reunidas em um sistema metodológico semelhante ao de Aristóteles, é o que Ibn Rushd fará. De acordo com Vera Yamune, o filósofo islamico:

Siguiendo a Aristóteles, divide los razonamientos silogísticos en demostrativos, dialécticos y oratorios. No explica la diferencia entre estas tres especies de raciocinios en cuanto puros procesos del pensamiento, sino en función del hombre que razona y otorga asentimiento a la ley religiosa. Desde este punto de vista, los hombres poseen tres diferentes maneras de razonar, lo que le permite establecer tres clases de mentes: mentes que asienten al método demostrativo, que son los menos, las que asienten a los métodos dialécticos, y las que asienten al método oratorio. De estos dos último tipos de mentes, las que asienten al argumento oratorio constituyen la mayoría de los hombres. (YAMUNE, sem data, p. 13)

Os métodos do *Kalam*, o comentário apologético do Alcorão; o *fiqh*, a interpretação dos preceitos legais do Alcorão e a *falasifa*, a filosofia islamica que, no caso de Rushd segue os métodos de Aristóteles são convenientemente identificadas como sendo três diferentes métodos de se compreender o discurso de Deus que é necessariamente o objeto de conhecimento de todo filósofo muçulmano daquela época. Ibn Rushd propôs tão somente que fosse adotado um método que apaziguasse a sociedade islamica de sua época e a livrasse das constantes convulsões levantadas a partir das mais diversas polêmicas interpretativas das fontes da revelação islâmica. A derrota do projeto de Rushd nos permite afirmar que as dificuldades do Islã não foram as mesmas do Ocidente em torno dos dilemas em torno da fé e razão, mas sim dos conflitos políticos que sempre que surgiam e instrumentalizavam uma ou outra polêmica teológica reformista para se viabilizar na tomada do poder temporal.

Referências Bibliográficas

- AL-JABRI, Mohammed Abed. **Introdução à Crítica da Razão Árabe**. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- AVERRÓIS. **Discurso Decisivo**. Introdução Alain de Libera; tradução da introdução Márcia Valéria M. Aguiar; tradução do árabe Ainda Ramezá Hanania; revisão e tradução do árabe Helmi M. I. Nasr. – São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola & PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política** - vol. I. Brasília Editora Universidade de Brasília, 11º edição, 1998.
- CAMPANINI, Massimo. **Introdução à Filosofia Islâmica**. Tradução do italiano Plinio Freire Gomes. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2010.



_____. **La Sūrah della caverna.** Meditazione filosofica sull'unicità di Dio. Firenze, La Nuova Italia, 1986, (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 125)

_____. **Islam y Política.** Editorial biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2003.

DE LIBERA, Alain. **A Filosofia Medieval.** Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 1998.

GARAUDY, Roger. **Promessas do Islã.** Tradução Edson Darci Heldt. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

JAPIASSÚ, Hilton & MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia.** Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2001.

NEWBY, Gordon D. **Concise Encyclopedia of Islam.** England - Oxford: OneWorld Publication, 2004.

RODINSON, Maxime. **Islam y Capitalismo.** Buenos Aires – Argentina, Siglo XXI, 1973.

RUSSEL, Bertrand. **História da Filosofia Ocidental** – Livro Segundo – tradução de Brenno Silveira. São Paulo – Companhia Editora Nacional, 1969.

SIDARUS, Adel. **Filosofia Árabo-Islâmica** (Breve relance histórico). Coleção Artigos LusoSofia, Universidade da Beira Interior, Covilhã, 2009.

STEWART, Desmond. **Antigo Islã.** Livraria José Olympio Editora - Rio de Janeiro, 1973.

YAMUNI, Vera. **Filosofía y Religión en el Islam.** Universidad de México.
http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/ojs_rum/index.php/rum/article/view/8553/9791 Acessado em 02 de junho de 2018

Periódicos

GASBARRO, Nicola. Nós e o Islã: um compatibilidade possível? **Novos Estudos - CEBRAP** - N.º 67, novembro 2003, pp. 90-108

LAPIDUS, Ira. The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society Author(s): Ira M. Lapidus Source: **International Journal of Middle East Studies**, Vol. 6, No. 4 (Oct., 1975), pp. 363-385

Recebido em: 04/06/2019
Aceito em: 02/08/2019